Cuadernos Políticos, número 57, México, D. F., editorial Era, mayo-agosto de 1989, pp. 53-69.

Jurgen Habermas

La soberanía popular como procedimiento

Si se tiene en cuenta la impresionante historia de sus repercusiones, "no hay prácticamente ningún otro acontecimiento histórico que pueda compararse" con la Revolución Francesa.[1] Esta afirmación incuestionable explica el que casi todas las demás afirmaciones sobre el tema sean cuestionables. Una nueva controversia se ha planteado en nuestros días; gira en torno a la clausura de la actualidad de la Gran Revolución.

Bajo el signo de las despedidas posmodernas, nos toca ahora tomar distancia frente a ese acontecimiento ejemplar, en cuyo campo de atracción hemos vivido doscientos años. En 1967, en Leipzig, Walter Markow, uno de los más importantes historiadores de la Revolución, podía afirmar todavía: "Ninguna de las generaciones que han venido después de ella ha percibido a la Revolución Francesa como un episodio que se hubiese ya cerrado sobre sí y que estuviese así listo para ser tratado como una pieza de museo".[2] Por entonces acababa de aparecer la obra con la que Francois Furet y Denis Richet proponían la consideración de la Revolución en la perspectiva de la historia de las mentalidades.[3] Un decenio después, cuando la autocrítica de la izquierda había llegado al extremo de una crítica postestructuralista de la razón, el mismo Furet pudo observar lacónicamente: "La Revolución Francesa ha terminado".[4] Furet quiere escapar de la órbita propia de una "historiografía de las herencias", dentro de la cual la Revolución Francesa es concebida como el origen que orienta la actividad del presente. Si da por terminada a la Revolución Francesa, es para poner fin a la autorreferencia narcisista con la que el presente "contamina al pasado".

Este impulso refrescante y cientifizador no debe confundirse con aquel otro intento reciente, entre nosotros, que, al enterrar en la historia y así normalizar un pasado de otro orden, cargado de negatividad, pretende curar con oraciones un presente que de ese pasado no tendría más que una cierta contaminación. Los relojes que marcan el paso de la memoria colectiva marchan de manera diferente en Francia y en Alemania. Mientras allí son las interpretaciones liberales y socialistas de la revolución las que han determinado el modo en que la nación se comprende a sí misma, entre nosotros, después del entusiasmo inicial de los contemporáneos, las "ideas de 1789" han estado siempre bajo la sospecha de traer consigo consecuencias terroristas. Y esto no sólo en la autocomprensión prusiano-alemana de la nación. También cerca del Rhin, el hilo de una historiografía conservadora, incluso agresivamente hostil, no se rompió sino hasta después de 1945.[5] Por supuesto que las diferencias nacionales en la apreciación de un hecho no dicen nada acerca de la verdad de una tesis; pero la misma tesis adquiere una significación diferente en contextos diferentes. Furet responde a la tradición de aquellos que, a la luz de la revolución bolchevique, adjudican a la Revolución Francesa la función de modelo. Esta conexión dialéctica da su razón a la tesis de Furet sobre la terminación de la Revolución Francesa; pero también, al mismo tiempo, la relativiza.[6]

---

1 E. Schulin, *Die franzosiche Revolution* [La revolución francesa], Munich, 1988, p.11.
2 W. Markov, *Die Jakobinerfrage heute* [La cuestión jacobina, hoy], Berlín, 1967, p. 3.
3 F. Furet, D. Richet, *Die franzosische Revolution* [La revolución francesa], Frankfurt/Main, 1968, p. 84.
4 F. Furet, Penser la Revolution Française, París, 1978.
5 Schulin (1988), p. 9 ss.
6 Esta relativización la ha hecho el propio Furet posteriormente: Furet, *La Revolution 1780-1880,* Paris, 1988.

Alguien que no sea historiador no puede aportar mucho a esta controversia. Por ello, en lugar de intentar hacerlo, quisiera yo abordar, en el terreno de la teoría política, la cuestión acerca de si se ha agotado la fuerza orientadora de la Revolución Francesa. Se trata, para mí, de la cuestión normativa acerca de si aquella mutación de la mentalidad, que se cumplió en los años de la Revolución Francesa, contiene todavía para nosotros los rasgos de una herencia a cuyo encuentro no hemos salido todavía. ¿Permite la revolución en las ideas de 1789 un tipo de lectura que sea todavía informativo para nuestras propias necesidades de orientación?

I

1. La pregunta acerca de lo que aún le debemos a la Revolución Francesa puede ser abordada desde diferentes puntos de vista.

a] La Revolución en parte hizo posible y en parte solamente aceleró el desenvolvimiento de una sociedad civil dinámica y de un sistema económico capitalista. Promovió procesos que en otras partes se llevaron a cabo sin una transformación del dominio político y del sistema jurídico. Se trata de una modernización económica y social que de entonces a la fecha, a través de una serie de crisis pero de manera profana y sin misterios, se ha vuelto permanente. Dadas sus consecuencias secundarias disfuncionales, son peligros, sobre todo, los que hoy en día vienen a la mente cuando se hace mención de ella; la experiencia que se tiene del desarrollo indetenible de las fuerzas productivas y de la expansión global de la civilización occidental es sobre todo la de una amenaza. Ya no habrá cómo pedirle al proyecto productivista-capitalista que cumpla su promesa pendiente. La utopía de la sociedad del trabajo se ha agotado.

b] Algo similar sucede con el surgimiento del aparato estatal moderno. Para el proceso de la formación de Estados y de su burocratización, la Revolución Francesa significa a lo mucho una aceleración de ciertas continuidades que vienen de mucho antes, corno lo observó Tocqueville, y no un impacto innovador. Este plano estatal de la integración pierde hoy en día cada vez más ámbitos de competencia bajo la presión tanto de los movimientos regionalistas como de las empresas y las organizaciones supranacionales que operan en escala mundial. Allí donde el *ethos* de la racionalidad teleológica sobrevive todavía, el apoyo que recibe de los impredecibles efectos organizativos de una administración estatal que se programa a sí misma es prácticamente nulo.

c] Una creación auténtica de la Revolución Francesa es, en cambio, aquel tipo de Estado nacional que ha podido exigir del patriotismo de sus ciudadanos el servicio de defensa general y obligatorio. Con la conciencia nacional se gestó una nueva forma de integración social para los individuos liberados de sus nexos corporativos en la estratificación social. Todavía la última generación de Estados, la que se originó en la descolonización, se rigió por este modelo francés. Al contrario, con sus sociedades plurinacionales, Estados Unidos y la URSS, las potencias mundiales, no se adaptaron nunca al esquema de la nación de Estado. Y, por su parte, los herederos actuales del sistema de Estados europeos han desalentado el nacionalismo y se encuentran ahora en camino hacia la sociedad posnacional.

d] Sólo un candidato parece restar para una respuesta afirmativa a la pregunta acerca de la actualidad de la Revolución Francesa: aquellas ideas que inspiraron al Estado constitucional democrático. La democracia y los derechos humanos conforman el núcleo universalista del Estado constitucional que, en sus distintas variantes, tiene su origen en la Revolución norteamericana yen la francesa. Este universalismo ha conservado su fuerza explosiva y su vitalidad, no sólo en los países del Tercer Mundo yen el ámbito de dominio soviético, sino

---

Id., *La France Unie*, en: *La Republique du Centre*, Paris, 1988; cf. A.I. Hartig, *Das Bicentennaire - eine Auferstehung?* [El bicentenario: ¿resucitado?] en: *Merkur*, marzo, 1989, pp. 258 ss.

también en las naciones europeas, donde la vía hacia un cambio de identidad adjudica al patriotismo constitucional una nueva significación. Al menos ésa es la opinión de R. von Thadden, expresada en un reciente encuentro franco-alemán en Belfort:

> Con un porcentaje de inmigrantes que está entre el siete y el ocho por ciento, las naciones corren el peligro de transformar su identidad; si no ofrecen puntos de integración que vayan más allá de la pura ascendencia étnica, dentro de poco ya no podrán concebirse como sociedades monoculturales. Bajo estas condiciones se impone retornar a la idea del Burger como *citoyen* [del miembro de un Estado como ciudadano], que es al mismo tiempo más amplia y menos estática que la idea tradicional del mismo como miembro de una nación.[7]

Pero si la única idea todavía orientadora fuera la de la institucionalización de la igualdad de libertades, bastaría —como muchos lo piensan— con vivir de la herencia de la Revolución norteamericana: podríamos así salir de la sombra del Terror.

Von Thadden no saca esta consecuencia; y si echa mano de ideas específicamente francesas, ello no se debe únicamente al hecho de que el motivo de su discurso es la inauguración de los festejos por los doscientos años de la Gran Revolución. Contrapone, en el sentido de Rousseau, el *citoyen* al *bourgeois;* conecta, en el sentido de la tradición republicana, los derechos civiles y la participación con la fraternidad o solidaridad. El gesto recoge todavía el débil eco de viejas consignas revolucionarias:

> La Europa de los ciudadanos que está por construirse tiene necesidad de las fuerzas de la fraternidad, de la ayuda mutua y de la solidaridad, para que de esta manera también los débiles, los necesitados y los desempleados estén en capacidad de ver en la Comunidad Europea un progreso, en comparación con las condiciones actuales. Este llamado al estímulo de la fraternidad, en conexión con la idea del ser ciudadano, debe ser el mensaje central de los festejos por los doscientos años de la Revolución Francesa.

A diferencia de la Revolución norteamericana, que prácticamente *resultó* de los acontecimientos, la francesa *fue llevada a cabo* por sus protagonistas, con plena conciencia de que lo que hacían era una revolución. También François Furet reconoce en esta conciencia de la praxis revolucionaria "una nueva modalidad de la actividad histórica". Se podría decir también que es en la Revolución Francesa donde las otras revoluciones burguesas —la holandesa, la inglesa y la norteamericana— vuelven en sí y se reconocen *como* revoluciones. Ni la actividad económica capitalista (a) ni la forma burocrática del dominio legal (b), ni siquiera la conciencia nacional (c) y el Estado constitucional moderno (d) hubiesen tenido que resultar de una transformación experimentada *como* revolución, "pero Francia es el país que inventa la cultura democrática mediante la revolución y que pone de manifiesto ante el mundo una de las condiciones de conciencia fundamentales de la actividad histórica.[8] La condición de nuestra conciencia se caracteriza por dos rasgos: invocamos todavía la disposición a la acción y la orientación político-moral hacia el futuro por parte de quienes pretenden reconstruir el orden establecido; al mismo tiempo, sin embargo, la confianza en la transformabilidad revolucionaria de la situación se ha desvanecido.

2. La conciencia de la revolución es el lugar de nacimiento de una nueva mentalidad, conformada por una nueva conciencia del tiempo, un nuevo concepto de la praxis política y una nueva representación de la legitimidad. La conciencia histórica que rompe con el

---

7 R.v. Thadden, *Die Botschaf t der Brudertichkeit* [El mensaje de la fraternidad], *Suddeutsche Zeitung* del 26/27 de noviembre de 1988.

8 Furet (1980), p. 34.

tradicionalismo de las continuidades sometidas a la naturaleza; la concepción de la praxis política que se pone bajo el signo de la autodeterminación y la autorrealización; y la confianza en el discurso racional como instancia con la cual y ante la cual debe legitimarse toda dominación política: todos éstos son rasgos específicamente modernos. Con ellos, un concepto de lo político radicalmente secular, posmetafísico, penetra en la conciencia de una población que ha llegado ya a caracterizarse por su movilidad.

Al mirar retrospectivamente los últimos doscientos años se insinúa sin embargo la duda acerca de si esta concepción de lo político no se ha alejado ya tanto de su mentalidad original, que la conciencia de la revolución ha perdido toda actualidad. ¿No es justo la rúbrica revolucionaria que se halla estampada particularmente sobre el periodo de 1789 a 1794 la que se ha vuelto borrosa?

a] La conciencia revolucionaria se expresa en el convencimiento de que es posible comenzar nuevamente. Se refleja en ella una transformación de la conciencia histórica.[9] La historia universal, concentrada como una historia singular, sirve como sistema de referencia abstracto para una actividad que, orientada hacia el futuro, se cree en capacidad de deshacer la conexión del presente con el pasado. Por detrás de esto se encuentra la experiencia de una ruptura de la tradición: se ha traspasado el umbral que lleva a un trato reflexivo con las herencias culturales y las instituciones sociales. El proceso de modernización se experimenta como una aceleración de acontecimientos que parecen abrirse a la intervención colectiva y su persecución de fines. La generación contemporánea se ve cargada con la responsabilidad por el destino de las generaciones futuras, mientras el ejemplo de las generaciones pasadas pierde su capacidad de comprometer. En el horizonte ampliado de las posibilidades futuras, la actualidad del instante gana en trascendencia e importancia frente a una normatividad de lo establecido que alcanza apenas a llegar hasta el presente. Hannah Arendt ha encontrado una relación entre esta confianza enfática y nuestro "natalismo", aquella afección entrañable de expectativa de un futuro mejor que se presenta cada vez que miramos a un recién nacido.

Se trata, por cierto, de una vitalidad que perdió hace tiempo la figura de una conciencia revolucionaria. La disolución de las tradiciones por medio de la reflexión se ha vuelto permanente; la actitud que trata como hipotéticas a las instituciones vigentes y a las formas de vida establecidas se ha vuelto una actitud normal; la revolución misma se ha solidificado como tradición: 1815, 1830, 1848, 1870, 1917 representan los cortes de una historia de luchas revolucionarias, pero también de desencantos. La Revolución se deshace de sus disidentes, que no se rebelan ya contra otra cosa que contra la misma Revolución. También esta dinámica autodestructiva tiene sus raíces en una concepción del progreso —sometida ya por Benjamin a un análisis penetrante— que se entrega al futuro sin recordar los sacrificios de las generaciones pasadas. Por otro lado, las consecuencias de las rebeliones juveniles y de los nuevos movimientos sociales en países como el nuestro llevan a sospechar que la dinámica cultural liberada por la Revolución Francesa decanta en la mutación casi imperceptible de los valores vigentes entre las amplias capas de la población, mientras que la conciencia esotérica de la actualidad, de la continuidad sostenida y de la normatividad lesionada se ha retirado al terreno del arte posvanguardista.

b] La conciencia revolucionaria se expresa además en la convicción de que, juntos, los individuos emancipados están llamados a ser los autores de su destino. Está en sus manos el poder de decidir sobre las reglas y el tipo de su convivencia. En la medida en que, en calidad de ciudadanos, se dan a sí mismos las leyes que quieren obedecer, son los productores de su propio condicionamiento vital. Este se concibe como el resultado de una praxis cooperativa que tiene su centro en una formación consciente de la voluntad política. Una política radicalmente secular se entiende a sí misma como una expresión y una confirmación de la

9 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft* [El futuro pasado], Frankfurt/ Main, 1979; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Modern* [El discurso filosófico de la modernidad], Frankfurt/Main, 1985, p. 9 ss.

libertad que surge al mismo tiempo de la subjetividad del individuo y de la soberanía del pueblo. Por supuesto que en el nivel de la teoría política se encuentran en competencia desde el principio propuestas individualistas y colectivistas que dan preferencia respectivamente al individuo o a la nación. Pero la libertad política se concibe siempre como la libertad de un sujeto que se autodetermina y se autorrealiza. Autonomía y autorrealización son los conceptos claves de una praxis cuya finalidad —la producción y la reproducción de una vida digna del hombre— se encuentra en ella misma.[10]

También este concepto holístico de praxis política ha perdido su brillo y su fuerza motivadora. En el trabajoso camino hacia la institucionalización estatal constitucional de la participación igualitaria de todos los ciudadanos en la formación de la voluntad política se han vuelto manifiestas las contradicciones que están instaladas en el propio concepto de soberanía popular. El pueblo, del que debería provenir toda la violencia organizada por el Estado, no constituye un sujeto dotado de voluntad y conciencia. Sólo existe en plural. En conjunto, *como* pueblo, no es capaz de decidir ni de actuar. En las sociedades complejas, incluso los esfuerzos más serios por alcanzar una organización autónoma fracasan frente a determinadas resistencias que se originan en el capricho sistémico del mercado y del poder administrativo. Al principio, la democracia debió imponerse contra el despotismo que tomaba cuerpo materialmente en el Rey y en parte de la Nobleza y del Clero superior. Ahora, en cambio, el dominio político se ha despersonalizado; ya las fuerzas de la democratización no se gastan frente a resistencias que sean al menos propiamente políticas, sino frente a los imperativos sistémicos de un sistema perfectamente diferenciado de economía y administración.

c] La conciencia revolucionaria se expresa, por último, en la convicción de que el ejercicio de la dominación política no puede legitimarse ni de manera religiosa (mediante la apelación a una autoridad divina) ni de manera metafísica (mediante la apelación a un derecho natural funda-mentado ontológicamente). Una política radicalmente terrenal debe poder justificarse exclusivamente con la razón; sus medios, además, deben ser los de una teoría de inspiración posmetafísica. Las doctrinas racionalistas del derecho natural se prestaban para ello. Habían adaptado el concepto aristotélico de dominación política —la que ejercen los hombres libres e iguales sobre sí mismos— a las categorías de una filosofía centrada en el sujeto, y habían establecido de esta manera una correspondencia entre ellas y la comprensión tanto de una libertad extremada en el sentido individualista como de una justicia de alcance universal. De esta manera la praxis revolucionaria pudo ser entendida como una realización de los derechos humanos guiada por la teoría: la Revolución misma parecía derivar de los postulados de una razón práctica. Esta autocomprensión de la Revolución Francesa explica, por otro lado, la influencia que tuvieron sobre ella las *"societés de penser"* y el papel activo de los *"ideologues"*.

Se trata de un intelectualismo que ha despertado la desconfianza, y no sólo entre la oposición conservadora. Porque suponer que la formación de la voluntad política es capaz de generar teoría directamente y que puede guiarse de acuerdo a una moral racional de consenso prioritario ha tenido resultados muy dudosos en la teoría de la democracia y consecuencias devastadoras en la praxis política. La teoría tiene que enfrentar la tensión que existe entre la formación soberana de voluntad política y la comprensión apodíctica de la razón; la praxis tiene que hacer lo mismo con la canonización espuria de la Razón, como aquella que decantó en el culto del Ser Supremo y en los emblemas de la Revolución Francesa.[11] En nombre de una razón autoritaria, que precedería a toda comprensión realista, pudo desenvolverse una dialéctica propia de los portavoces; una dialéctica que volvió irreconocible la diferencia entre moral y táctica y desembocó en la justificación del terror, cuando era virtuoso. Por ello, el

10 Ch. Taylor, *Legitimationskrise* [Crisis de legitimación], en: Ibid. Negative Freiheil? [¿Libertad negativa?], Frankfurt/Main, 1988, p. 235 ss.
11 J. Starobinski, *1789 -Die Embleme der Vernunft* [1789: Los emblemas de la razón], Munich, 1988.

discurso que disloca el poder y lo pone en la palabra ha sido denunciado por autores que van de Schmitt a Lubbe, de Cochin a Furet; lo han presentado como un mecanismo que da lugar ineludiblemente al vanguardismo, al dominio de los portavoces intelectuales, adornado por un cierto consenso.[12]

3. Nuestra mirada retrospectiva sobre la Revolución Francesa parece mostrar que la mentalidad creada por ella, al consolidarse, se ha vuelto permanente, pero también se ha trivializado: ya no sobrevive en la figura de una conciencia revolucionaria y ha perdido fuerza explosiva y relevancia. Pero ¿esta mutación de forma implica que también sus energías se han agotado? Es evidente que la dinámica cultural desatada por la Revolución Francesa no se ha paralizado. Es ella la que, recién en nuestros días, ha creado las condiciones para un activismo cultural que, despojado de todo privilegio formativo, escapa obstinadamente a la invasión administrativa. El pluralismo de amplia gama de estas actividades que se salen de las barreras de clase se opone por cierto a la autocomprensión revolucionaria de una nación más o menos homogénea, aunque de todos modos la movilización cultural de las masas tiene su origen en ella. En los centros urbanos se trazan los lineamientos generales de un modo de convivencia social en el que formas de expresión que rebasan las diferencias de clase se combinan con estilos de vida individualizados. La fisionomía es ambivalente y difícil de descifrar. No se sabe bien si esta "sociedad de cultura" sólo es el reflejo del abuso que la estrategia publicitaria hace de la "fuerza de lo bello" para fines comerciales, el reflejo de una cultura de masas privatizadora y despercudida en lo semántico, o si ella puede constituir el suelo de resonancia para una vida pública revitalizada donde la semilla de las ideas de 1789 germinaría por primera vez.

Debo dejar abierta esta cuestión. Me limitaré en lo que sigue a la consideración de argumentos normativos con el objeto de encontrar el modo en que hoy en día debería ser *pensada* en general una república radicalmente democrática, en el caso de que podamos contar con una cultura política dotada de la capacidad de resonancia correspondiente; una república que no esté allí para ser aceptada como una propiedad más entre las herencias felices detectadas por la mirada retrospectiva, sino para ser llevada a cabo como el proyecto consciente de una revolución que se habría vuelto a la vez permanente y cotidiana. No se trata de la continuación trivial de la Revolución con otros medios. Ya en el *Danton* de Buchner es posible aprender que la conciencia revolucionaria se deja alcanzar pronto por las aporías del instrumentalismo revolucionario. En la conciencia revolucionaria está inscrita la melancolía: la aflicción por el fracaso de un proyecto *al que sin embargo no es posible renunciar*. Fracaso y carácter e imposibilidad de renuncia que se explican por el hecho de que el proyecto revolucionario dispara más allá de la revolución misma, escapa a los conceptos propios de ésta. Me arriesgo a traducir a nuestros conceptos el contenido normativo de esta Revolución única en su género —empresa obligada para un hombre de izquierda en la República Federal Alemana, en vista del doble festejo de los años 1789 y 1849 y con la tribulación de *otras* fechas en la memoria— porque pienso que los principios de la constitucionalidad no echarán raíces en nuestro ánimo mientras la razón no haya adquirido certeza acerca de sus contenidos orientadores, dirigidos hacia el futuro. Sólo como proyecto histórico puede mantener el Estado democrático constitucional un sentido que rebase lo puramente jurídico, un sentido normativo que sea una fuerza al mismo tiempo explosiva y configuradora.

Para la mirada de la teoría política, la historia se vuelve un laboratorio de argumentos. Sobre todo la Revolución Francesa, que constituye una cadena de acontecimientos, cada uno de ellos armado de argumentos: la Revolución se cubre con el manto discursivo del derecho racional. Sus huellas locuaces quedaron marcadas en las ideologías políticas del siglo XIX y del siglo XX. Desde la distancia de quienes llegamos más tarde, las luchas entre las visiones del mundo de los demócratas y los liberales, de los socialistas y los anarquistas, de los

12 En sorprendente acuerdo con C. Schmitt, cf. Furet (1980), p. 197 ss.

conservadores y los progresistas con-figuran —si mostramos una cierta desafección por los detalles— el modelo básico de una argumentación que aún hoy en día es aleccionadora.

II

1. La *dialéctica entre liberalismo y democracia radical* entablada por la Revolución Francesa ha hecho explosión a lo ancho del mundo. La disputa gira en torno al modo en que se dejan conciliar la igualdad con la libertad, la unidad con la pluralidad o el derecho de la mayoría con el de la minoría. Los liberales parten de la institucionalización jurídica de la igualdad de libertades y conciben a éstas como derechos subjetivos. Para ellos, los derechos humanos gozan de preeminencia normativa respecto de la democracia; la constitución y su separación de poderes, de preeminencia sobre la voluntad del legislador democrático. Los abogados del igualitarismo, por su parte, conciben la praxis colectiva de los hombres libres e iguales como una formación de voluntad que es ella misma soberana. Entienden los derechos del hombre como expresión de la voluntad popular soberana; la constitución y su división de poderes es para ellos el resultado de la voluntad del legislador democrático iluminada por la razón.

Así pues, ya la constelación de partida se caracteriza por la respuesta que Rousseau dio a Locke. Rousseau, el precursor de la Revolución Francesa, entiende la libertad como autonomía del pueblo, como participación igual de todos en la praxis de la *legislación.* Kant, el contemporáneo filosófico de la Revolución Francesa, que confiesa haber sido "orientado" por Rousseau, lo formula de esta manera:

> El poder legislativo sólo puede pertenecer a la voluntad conjunta del pueblo. Porque, dado que es de ella de donde derivan todos los derechos, no puede de ninguna manera herir con sus leyes el derecho de nadie. Ahora bien, cuando alguien toma medidas contra otro siempre es posible que le haga injusticia, nunca sin embargo cuando dispone sobre sí mismo (puesto que *volenti non fit iniuria*). Así pues, sólo la voluntad consensual y unificada de todos, y por consiguiente sólo la voluntad popular unificada en general, puede ser legisladora, en la medida en que aquello que cada uno resuelve sobre todos es justamente lo mismo que aquello que todos resuelven sobre cada uno. (*Doctrina del Derecho*, 46.)

Lo más notable de este argumento es la unificación de la razón práctica con la voluntad soberana, de los derechos humanos con la democracia. Para que la razón que legitima el dominio no deba ya rebasar a la voluntad soberana del pueblo y afianzar los derechos humanos en un estado de naturaleza ficticio, como sucede en la teoría de Locke, se imprime una estructura racional en la propia autonomía de la praxis legisladora. Puesto que la voluntad unificada de los ciudadanos sólo puede expresarse en la forma de leyes generales y abstractas, está *per se* en la necesidad de realizar una operación que excluye todos los intereses no generalizables y que sólo admite aquellas reglamentaciones que garantizan a todos las mismas libertades. El ejercicio de la soberanía popular garantiza así, al mismo tiempo, los derechos humanos.

Esta idea prendió en la práctica mediante los discípulos jacobinos de Rousseau e hizo entrar en la disputa a sus opositores liberales. La crítica de éstos hace notar que la ficción de una voluntad popular unitaria sólo puede realizarse al precio de un ocultamiento u opresión de la heterogeneidad de las voluntades singulares. En efecto, Rousseau había imaginado que la constitución misma del pueblo soberano es ya un acto de socialización en cierto modo existencial mediante el cual los individuos aislados se convierten en ciudadanos orientados hacia el bienestar común. Estos forman así los miembros de un cuerpo colectivo y son el

sujeto de una praxis legisladora que se ha separado de los intereses privados de las personas sometidas a las leyes. La sobrecarga moral que se le pone a cuestas al ciudadano virtuoso echa una larga sombra sobre todas las variedades radicales del rousseaunismo. La suposición de unas virtudes republicanas sólo es realista en el caso de una comunidad dotada de un consenso normativo garantizado por una tradición y un *ethos*: "Cuanto menos relación tengan las voluntades individuales con la voluntad común —es decir, cuanto menos conexión tengan las costumbres con las leyes—, más deberá crecer la fuerza coercitiva".[13] De esta manera, las objeciones liberales al rousseaunismo pueden apoyarse en el propio Rousseau: las sociedades modernas no son homogéneas.

2. Los opositores subrayaron la diversidad de los intereses que deben conciliarse, la pluralidad de las opiniones que deben traducirse en un consenso mayoritario. La crítica a la "tiranía de la mayoría" aparece, por cierto, en dos distintas variantes. El liberalismo clásico de un Alexis de Tocqueville entiende la soberanía popular como un principio de igualdad que requiere ser restringido. Es el temor del *bourgeois* de ser dominado por el *citoyen*: si la constitución del Estado constitucional que separa los poderes no le *pone límites* a la democracia popular, las libertades prepolíticas del individuo están en peligro. Con ello, por supuesto, se hace retroceder a la teoría: la razón práctica que ha tomado cuerpo en la constitución entra nuevamente en contraposición a la voluntad soberana de las masas políticas. Regresa así el problema que Rousseau quizo resolver con el concepto de autolegislación. Un liberalismo de inspiración democrática debe, por ello, mantenerse firme en la intención de Rousseau.

Por este lado, la crítica no lleva hacia una restricción, sino hacia una redefinición del principio de la soberanía popular; se trata de que ésta sólo pueda manifestarse bajo las condiciones discursivas de un proceso en sí mismo diferenciado de formación de opinión y voluntad. Antes de que John Stuart Mill, en su escrito *On Liberty* (1859), junte a la libertad con la igualdad en la idea de una instancia discursiva pública, el demócrata de Alemania del Sur Julius Frobel, en un panfleto de 1848, desarrolla la idea de una voluntad general, *concebida de manera completamente no utilitarista*, que debe formarse mediante la discusión y la votación a partir de la voluntad libre de todos los ciudadanos:

> Queremos una república social, es decir, un estado en el que la felicidad, la libertad y la dignidad de cada individuo se reconozca como la meta común de todos y el perfeccionamiento del derecho y el poder de la sociedad resulte del *entendimiento* y la concertación de *todos sus miembros*.[14]

Un año antes, Frobel había publicado su *Sistema de política social*,[15] que establece una interesante conexión entre el principio de libre discusión y el principio de mayoría. Cree allí que el discurso público es capaz de cumplir la función que Rousseau atribuía a la fuerza supuestamente universalizadora de la simple forma legal. El sentido normativo de la vigencia de las leyes que merecen la aprobación general no puede explicarse sobre la base de las propiedades lógico-semánticas de una ley general abstracta. En lugar de ello, Frobel recurre a las condiciones de comunicación bajo las cuales la formación de una opinión orientada hacia la verdad se deja combinar con la formación de una voluntad por mayoría. Al mismo tiempo, Frobel retiene el concepto rousseauniano de autonomía: "La ley existe siempre únicamente para quien la ha hecho o la ha aprobado; para cualquier otro es un mandamiento o una orden" (p. 97). Por ello, las leyes requieren la aprobación fundamentada de todos. La resolución del

---

13 J. J.Rousseau, *Staat und Gesellschaft* [Estado y sociedad], Munich, 1959, p. 53 (*El contrato social*, tercer libro, cap. I).
14 J. Frobel, *Monarchie oler Republik* [Monarquía o república], Mannheim 1948, p.6.
15 J. Frobel, *System der socialen Politik* [Sistema de política social], Mannheim, 1947 (Aalen 1975).

legislador democrático es sin embargo por mayoría. Lo uno sólo se concilia con lo otro cuando la regla de mayoría mantiene una relación interior con la búsqueda de la verdad: el discurso público debe mediar entre la razón y la voluntad, entre la formación de la opinión de todos y la formación mayoritaria de la voluntad de los representantes populares.

Una decisión por mayoría sólo debe llevarse a cabo de manera tal, que su contenido pueda tener vigencia en calidad de resultado motivado racionalmente, pero falible, de una discusión que, en busca de lo que es correcto, debió terminar provisionalmente por la necesidad de llegar a una decisión:

> La discusión permite que las convicciones que se han desarrollado en el espíritu de distintos hombres actúen la una sobre la otra; que se clarifiquen, que amplíen el círculo de su aceptación. La [...] determinación práctica del derecho es el resultado del desarrollo y la aceptación de una conciencia teórica previa que la sociedad tiene del derecho; [...] no puede realizarse, sin embargo, si no es por la vía de la votación y la decisión por mayoría (p. 96).

Frobel interpreta la decisión por mayoría como un acuerdo *condicionado*, como un asentimiento de la minoría a una praxis que se orienta según la voluntad de la mayoría: "De ninguna manera se exige que la minoría, dado que pospone su voluntad, declare que su opinión es errada; no se exige siquiera que renuncie a sus objetivos, sino que suspenda la aplicación práctica de su convicción mientras logra que sus razones se impongan y alcanza el número necesario de adherentes" (p. 108 s.).

3. La posición de Frobel muestra que la tensión normativa entre igualdad y libertad puede resolverse cuando se renuncia a una *lectura concretista del principio de la soberanía popular*. A diferencia de Rousseau, que ve una conexión natural entre la razón práctica y la voluntad soberana de una colectividad —la simple forma de la ley general— Frobel la ve sustentada en un procedimiento de formación de opinión y voluntad que estipula cuándo es posible sospechar que una voluntad —no una razón— política tiene la razón. Esto protege a Frobel de un menosprecio normativo respecto del pluralismo. El discurso público es la instancia mediadora entre la razón y la voluntad: "La unidad de las convicciones sería una desgracia para el progreso del conocimiento; tener una meta unitaria es en cambio una necesidad en los asuntos de la sociedad" (p. 108). La elaboración de una voluntad unitaria mediante la búsqueda de la mayoría es conciliable con el "principio de que todas las voluntades personales tienen la misma validez", pero sólo si se conecta con el principio de que "el error se reduce por la vía del convencimiento" (p. 105). Principio que sólo en los discursos de la vida pública puede afirmarse contra las mayorías tiránicas.

Por ello, Frobel propone la educación popular: un alto nivel de formación para todos, así como libertad de expresión y de propaganda de las opiniones teóricas. Es también el primero en reconocer la significación que tienen para la política constitucional los partidos políticos y la lucha por conquistar la mayoría de los votos, cuándo se lleva a cabo con los medios de la "propaganda teórica". Lo único que puede impedir una imposición de los partidos de vanguardia es la existencia de unas estructuras de comunicación abiertas. Lo que debe haber es "partidos", no "sectas":

> El partido pretende hacer valer su meta propia dentro del Estado, la secta pretende rebasar al Estado con sus propias metas. El partido quiere alcanzar el dominio dentro del Estado, la secta quiere someter a éste bajo su forma de existencia. Al llegar al dominio dentro del Estado, el partido quiere disolverse en él; la secta quiere llegar al dominio haciendo que el Estado se disuelva en ella (p. 277).

Frobel estiliza los partidos poco estables de su época; hace de ellos unas asociaciones libres que están especializadas en ejercer influencia, antes que nada con argumentos, sobre el proceso de formación de la opinión y la voluntad públicas. Representan el núcleo de la organización de un público de ciudadanos que discute con una pluralidad de voces, que decide por mayoría y que ha ocupado el lugar del soberano.

Mientras el poder y el monopolio legal del poder *toman cuerpo* en el soberano de Rousseau, el público de Frobel ha dejado de ser un cuerpo; es sólo el *medium* del proceso plurívoco de una formación de opinión que, por su parte, al sustituir la violencia con el entendimiento, da el motivo racional a las decisiones mayoritarias. De esta manera, los partidos y la competencia entre ellos dentro de la vida política pública están destinados a dar continuidad al acto rousseauniano del contrato social bajo la forma — como dice Frobel— de "una revolución legal y permanente". Los principios constitucionales de Frobel despojan al orden constitucional de todo lo que podría hacer de él una sustancia; de manera rigurosamente posmetafísica, no hay "derechos naturales" que lo caractericen, sino solamente el procedimiento de la formación de opinión y voluntad que garantiza unas libertades iguales para todos, por la vía de los derechos generales de comunicación y participación:

> Con el contrato constitucional, los partidos acuerdan concentrar la acción de las opiniones propias sobre las de los demás exclusivamente en la libre discusión, y renunciar a la puesta en práctica de sus teorías mientras la mayoría de los miembros del Estado no esté con ellas. Con el contrato constitucional, los partidos acuerdan: determinar la unidad de la meta de acuerdo a la mayoría de partidarios de una teoría, dejar en cambio la propaganda de la teoría a la libertad de cada miembro y perfeccionar su constitución y sus leyes según el resultado de todos los esfuerzos individuales, que se manifiesta en las votaciones (p. 113).

Mientras los tres primeros artículos constitucionales fijan las condiciones y los procedimientos de una formación racional de voluntad democrática, el cuarto prohíbe la inmutabilidad de la constitución y toda limitación a la soberanía popular *exterior* que se manifieste según los procedimientos. Los derechos humanos no entran en competencia con la soberanía popular; hay identidad entre ellos y las condiciones constitutivas de la praxis formadora de voluntad, ejercida por un discurso público que se autolimita. La separación de los poderes se explica así a partir de la lógica de la aplicación y la modificación controlada de unas leyes generadas de esta manera.

III

1. El discurso sobre la libertad y la igualdad se traslada a otro nivel en la *disputa entre socialismo y liberalismo.* También esta dialéctica se encuentra ya delineada en la Revolución Francesa cuando Marat se vuelve contra el formalismo de las leyes y habla de una "tiranía legal", cuando Jacques Roux se queja de que la igualdad de las leyes se dirige contra los pobres y cuando Babeuf critica la institucionalización de la igualdad de libertades en nombre de la satisfacción proporcionada de las necesidades de cada uno.[16] Es una discusión cuyos perfiles definidos aparecen recién con el socialismo temprano.

En el siglo XVIII, la crítica de la desigualdad social se había dirigido contra las consecuencias sociales de la desigualdad política. Argumentos jurídicos, es decir, de derecho racional eran suficientes para exigir del *ancien régime* la igualdad de libertades del Estado democrático constitucional y del derecho privado en el orden burgués. Sin embargo, a medida que la monarquía constitucional y el Código Napoleón se imponían, *otro* tipo de

---

16 H. Dippel, *Die politischen ideen der franzosischen Revolution* [Las ideas políticas de la Revolución Francesa] en: *Pipers Handbuch der Politischen Ideen* t. 4, Munich, 1986, p. 21 ss.

desigualdades sociales se hacían conscientes. En lugar de las desigualdades determinadas por los privilegios políticos vinieron aquellas que se desarrollaron recién en el marco de la institucionalización de la igualdad de libertades en el derecho privado. Se trata ahora de las consecuencias sociales de la distribución desigual por parte de un poder económico de disposición ejercido de manera apolítica. Marx y Engels tomaron de la economía política los argumentos con los que denunciaron el orden legal burgués como la expresión jurídica de unas relaciones de producción injustas: ampliaron así el concepto mismo de lo político. No es solamente la organización del Estado la que debe sustituirse, sino la estructura de la sociedad en su conjunto.[17]

Con este cambio de perspectiva se vuelve visible una relación funcional entre la estructura de clases y el sistema jurídico que posibilita una crítica al formalismo del derecho, es decir, a la desigualdad en el contenido de unos derechos que en su forma o su formulación son iguales. Sin embargo, el mismo cambio de perspectiva desfigura al mismo tiempo la visibilidad del problema que queda planteado para la formación de la voluntad política justamente con la politización de lo social. Marx y Engels se contentaron con algunas indicaciones referentes a la Comuna de París e hicieron a un lado, en mayor o menor medida, las cuestiones de una teoría de la democracia. Si se toma en consideración el trasfondo de la formación de ambos autores, su negación global del formalismo jurídico, aún más, de la esfera del derecho en su conjunto, podría explicarse también por el hecho de que los ojos con que leen a Rousseau y a Hegel son demasiado aristotélicos, de que desconocen la sustancia normativa del universalismo kantiano y del Iluminismo y de que malentienden concretistamente la idea de una sociedad liberada. Concibieron al socialismo como una figura histórica privilegiada de moralidad concreta, y no como la totalidad de las condiciones necesarias para unas formas de vida emancipadas, sobre las que tienen que ponerse de acuerdo los *propios* participantes.

El concepto ampliado de lo político no tuvo su correspondiente en una comprensión profundizada de los modos de funcionamiento, las formas de comunicación y las condiciones de institucionalización de una formación igualitaria de voluntad. Quedaba como guía la representación holística de una sociedad de trabajo politizada. Los socialistas tempranos tenían todavía la confianza de que, a partir de una producción correctamente organizada, surgirían por sí mismas ciertas formas de convivencia colectiva de los trabajadores asociados libremente. Esta idea de una autogestión de los trabajadores fracasó ante la complejidad de las sociedades desarrolladas, funcionalmente diferenciadas; y esto incluso allí donde la utopía de la sociedad de trabajo es imaginada, junto con Marx, como un reino de la libertad, que debe ser levantado sobre la base de la continuación de un reino de la necesidad regulado sistémicamente. Las consecuencias prácticas de este déficit se muestran en aquellas aporías en las que se enreda hasta ahora el socialismo burocrático, con su vanguardia política congelada como *Nomenklatura.*

2. Por el otro lado, los sindicatos y los partidos reformistas, que cooperaron dentro de los marcos del Estado constitucional en la realización del compromiso dirigido hacia un Estado con justicia social, tuvieron la experiencia desilusionante de que debían contentarse con un reacomodo de la herencia liberal burguesa y renunciar al cumplimiento de las promesas democráticas radicales. El parentesco espiritual entre el reformismo y el liberalismo de izquierda (entre Eduard Bernstein y Friedrich Naumann, que fueron los padrinos de la coalición liberal-socialista) se basa en la meta común de la universalización de los derechos ciudadanos mediante el Estado social.[18] Gracias a la compensación del *status* dependiente del

17 O. Negt, E. Th. Mohl, *Marx und Engels - der unaufgehobene Wiedersprvch von Theorie und Praxis* [Marx y Engels: la contradicción no superada entre teoría y praxis], en: *Pipers Handbuch der Politischen Ideen,* t. 4, p. 449 ss.

18 O. Kallscheuer, *Revisionismus und Reformismus* [Revisionismo y reformismo], en: *Pipers Handbuch der Politischen Ideen,* t. 4, p. 545 ss.

trabajo asalariado con el derecho político a la intervención y el derecho social a la participación, la masa de la población debe recibir la oportunidad de vivir con seguridad en medio de la justicia social y de un bienestar creciente. Los partidos que acceden al gobierno deben emplear con sentido intervencionista las palancas del poder administrativo para imponer estas metas sobre la base de un crecimiento capitalista a la vez disciplinado y protegido. Según la idea ortodoxa, la emancipación social debe alcanzarse por la vía de una revolución política; si ésta se apodera del poder, es únicamente para aniquilarlo. El reformismo, en cambio, sólo puede introducir la pacificación social por la vía de las intervenciones del estado social; en tal proceso, sin embargo, los partidos son absorbidos por un aparato estatal en expansión. Con el proceso de estatización de los partidos, la formación de voluntad política se traslada a un sistema político que, en gran medida, se programa a sí mismo; sistema que se independiza de las fuentes democráticas de su legitimación en la medida en que le es factible extraer de la vida pública una lealtad masiva. De esta manera, esa democracia de masas que adopta los rasgos de un proceso de legitimación *dirigido* es el reverso de un Estado social que sólo ha tenido éxito a medias. A ello corresponde, en el plano programático, la resignación: tanto el adaptarse al escándalo de un "destino natural" impuesto por el mercado de trabajo como la renuncia a una democracia radical.

Esto explica la actualidad de aquel *discurso* que, desde el principio, desde la primera mitad del siglo XIX, el *anarquismo* entabló *con el socialismo*. Aquello que se practicó ya en la revolución pequeñoburguesa de los *sans-culottes* llegó a adoptar fundamentos y a configurarse a medias como teoría recién con la crítica anarquista de la sociedad y con la polémica en torno a los consejos obreros. En ellas, las técnicas de la autoorganización (como la permanencia de la deliberación, el mandato imperativo, la rotación de funciones, la limitación de poderes, etcétera) son tal vez menos importantes que la forma de organización en cuanto tal: el tipo de las asociaciones voluntarias.[19] Se trata de organizaciones que presentan sólo un grado mínimo de institucionalización. Los contactos horizontales sobre el plano de las interacciones elementales deben condensarse en una praxis intersubjetiva de deliberación y decisión lo suficientemente fuerte como para mantener a todas las otras instituciones en la condición de soluciones fluidas, propia de la fase de fundación, y protegerlas así de una coagulación. Este antiinstitucionalismo llega a tocarse con las ideas del viejo liberalismo acerca de una vida pública compuesta de asociaciones; es aquí donde puede llevarse a cabo —dirigida, eso sí, en su argumentación— la praxis comunicativa en la que se forman la opinión y la voluntad políticas. Cuando Donoso Cortés acusa al liberalismo de elevar erradamente la discusión a principio de decisión política y cuando, con é1, Carl Schmitt denuncia a la burguesía liberal por ser una clase discutidora, a lo que ambos se refieren es a las consecuencias anarquistas de la discusión pública, es decir, a la versión de ésta como *liquidadora del poder*. Es el mismo motivo que convoca todavía a los numerosos discípulos de Carl Schmitt a su combate fantasmal contra los causantes intelectuales de una "guerra civil europea".

La forma de organización de las asociaciones voluntarias es un concepto *sociológico*, a diferencia de la construcción *jurídica* —inspirada en el derecho racional individualista— de un Estado de naturaleza; así, como concepto sociológico, permite pensar de manera no contractualista el surgimiento espontáneo de relaciones sociales que no implican dominación. De esta manera, la sociedad sin dominación ya no necesita ser concebida como un orden instrumental y con ello prepolítico, que sería el resultado de contratos, es decir, de acuerdos interesados entre personas privadas orientadas hacia su propio éxito. Una sociedad integrada a través de asociaciones y no a través de mercados sería a la vez un orden político y un orden sin dominación. Los anarquistas explican la socialización espontánea a partir de un impulso diferente al del derecho racional moderno; no a partir del interés en el intercambio ventajoso

19 P. Losche, *Anarchismus* [Anarquismo], en: *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, t. 4, p. 415 ss.

de bienes, sino de la disposición a un entendimiento capaz de resolver problemas y de coordinar actividades. Las asociaciones se distinguen de las organizaciones formales porque, en ellas, la meta de la unión no se ha independizado aún de manera funcional respecto de las orientaciones valorativas y las metas de los miembros asociados.

3. Ahora bien, este proyecto anarquista de una sociedad que se compone de una serie de redes horizontales entre asociaciones fue desde siempre un proyecto utópico; lo es más hoy en día, cuando fracasa ante las exigencias de organización y dirección de las sociedades modernas. Las interacciones dirigidas por los medios de comunicación en el sistema de la economía y la administración se definen precisamente por la desconexión de las funciones organizativas respecto de las orientaciones provenientes de las personas; la misma que, desde la perspectiva de la acción, se presenta como un reflejo que invierte la relación entre medios y fines, como una vida propia del proceso fetichizado de valorización y administración. Pero la suspicacia anarquista puede girar hacia el terreno del método, y con un sentido crítico en ambas direcciones: contra la ceguera ante la realidad de los sistemas, característica de una teoría normativa de la democracia que no percibe el hecho de que la infraestructura ha sido expropiada burocráticamente, así como contra la acción desrealizadora de una teoría que fetichiza a los sistemas, que elimina todo lo normativo y que excluye de manera analítica cualquier posibilidad de una comunicación de la sociedad sobre sí misma a partir de una multiplicidad de focos.[20]

Las teorías clásicas sobre la democracia afirman de entrada que la sociedad actúa sobre sí misma a través del legislador soberano. El pueblo programa las leyes; éstas, a su vez, programan su propia ejecución y aplicación de una manera tal, que los miembros de la sociedad reciben de la administración y la instancia judicial, a través de las decisiones de compromiso colectivo, unos efectos y unas regulaciones programadas por ellos mismos en su papel de ciudadanos. Esta *idea de una autoacción programada a través de las leyes* sólo adquiere verosimilitud bajo la suposición de que el conjunto de la sociedad puede ser pensado como una asociación en grande que se autodetermina a través del derecho y del poder político como medios de comunicación. Sin embargo, las luces que la sociología ha echado sobre el circuito fáctico del poder nos han enseñado otra cosa; sabemos además que la forma de una asociación no es lo suficientemente compleja como para poder estructurar el conjunto de interacciones de la vida social. No obstante, no es esto lo que me interesa destacar aquí, sino algo que se muestra ya en el análisis conceptual de la constitución mutua del derecho y el poder político; el hecho de que, en el medio por el que debe atravesar la autoacción programada en las leyes, se encuentra inscrito el *sentido contrario de un circuito autoprogramado* del poder.

El derecho y el poder político tienen primero que cumplir determinadas funciones el uno para el otro, antes de estar en capacidad de hacerse cargo de sus *propias* funciones, es decir, la estabilización de las expectativas de comportamiento y de las decisiones de compromiso colectivo. De esta manera, el derecho otorga a aquel poder del que toma su carácter obligatorio la forma jurídica a la que él debe su capacidad de comprometer, y viceversa. Ahora bien, cada uno de estos códigos requiere de una perspectiva propia: el derecho, de una normativa; el poder, de una instrumental. Desde la perspectiva del derecho, tanto las políticas como las leyes y disposiciones necesitan una fundamentación normativa, mientras que, desde la perspectiva del poder, ellas funcionan como instrumentos y limitaciones (para la reproducción del poder). Desde la perspectiva de la legislación, el trato que se establece con el derecho es normativo; desde la perspectiva del mantenimiento del poder, el trato correspondiente es en cambio instrumental. Desde la perspectiva del poder, el circuito de autoacción normativa programado en las leyes adquiere .el sentido contrario de un circuito

---

20 N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfartutaat* [La teoría política en el estado de bienestar], Munich, 1981.

autoprogramado del poder en cuanto tal: la administración se programa a sí misma al dirigir el comportamiento del público electoral, al preprogramar el gobierno y la legislación y al funcionalizar la administración de justicia.

También en la experiencia empírica, durante el desarrollo del Estado de contenido social, el sentido contrario inscrito ya *conceptualmente* en el *medium* de una autoacción jurídico administrativa ha adquirido una presencia cada vez más fuerte. Ahora resulta evidente que los medios administrativos encargados de poner en práctica los programas socialistas no son de ninguna manera un *medium* pasivo o carente de cualidades propias. En los hechos, el Estado interventor ha llegado a consolidarse en tal medida como un subsistema centrado en sí mismo de dirección desde el poder, y los procesos de legitimación se han apartado de tal manera en su propio mundo, que resulta recomendable modificar incluso la idea normativa de una autoorganización de la sociedad. Mi propuesta es la siguiente: introducir una diferenciación en el concepto de lo político conforme a la doble perspectiva de lo normativo-instrumental.[21]

Podemos distinguir entre el poder *generado en la comunicación* y el poder *empleado en la administración.* En la vida pública política se encuentran y entrecruzan dos procesos de sentido inverso: la generación comunicativa de poder legítimo —para el cual Hannah Arendt ha diseñado un modelo normativo— y aquella consecución de legitimidad a través del sistema político con la que el poder administrativo adquiere su reflejo. De qué manera se interpenetran ambos procesos, la formación espontánea de opinión en las vidas públicas autónomas y la consecución de lealtad por parte de las masas, y quién somete a quién, son cuestiones empíricas. Lo que me interesa destacar es que, en la misma medida en que esta diferenciación adquiere relevancia empírica, también la comprensión normativa de una autoorganización democrática de la sociedad tiene que transformarse.

IV

1. Antes que nada se plantea la cuestión acerca del modo de esta influencia. El sistema administrativo es programado por las políticas y las leyes resultantes de los procesos públicos que forman la opinión y la voluntad en la vida pública; la manera en que esto puede suceder se convierte en un problema, puesto que dicho sistema debe traducir todos los datos normativos a su propio lenguaje. La administración que opera en el marco de la ley obedece a principios de racionalidad propios; desde la perspectiva del empleo del poder administrativo no cuenta la razón práctica de la aplicación de la norma, sino la efectividad en la puesta en práctica de un determinado programa. De esta forma, la manera en que el sistema administrativo trata al derecho es sobre todo instrumental; las razones normativas que justifican en el lenguaje jurídico las políticas elegidas y las normas establecidas no tienen para el lenguaje del poder administrativo otra validez que la de racionalizaciones encontradas después para decisiones inducidas con anterioridad. Pero el poder administrativo está obligado a emplear razones normativas, lo que se explica por su carácter jurídico. Las razones normativas siguen siendo por ello la moneda como el poder comunicativo se hace presente. La relación entre administración y economía nos ofrece el modelo de la conducción indirecta, de la adquisición de influencia sobre los mecanismos de la autorregulación (por ejemplo, la "ayuda a la autoayuda"). Este es el modelo que tal vez pueda ser trasladado a la relación entre la vida pública democrática y la administración. El poder legítimo, generado en la comunicación, puede influir sobre el sistema político de manera tal, que tome la conducción del *pool* de razones del que tienen que salir las racionalizaciones de las decisiones administrativas. No todo lo que quisiera hacer le sería factible al sistema político, si el funcionamiento precedente de una comunicación política desvalorizara discursivamente las razones normativas que él fuera a elegir en su racionalización posterior.

21J. Habermas, *Die Neue Unubersichtlichkeit* [La nueva inabarcabilidad], Frankfurt/Main, 1985.

La cuestión que se plantea enseguida es acerca de la posibilidad de una democratización de los propios procesos de formación de la opinión y la voluntad políticas. Las razones normativas pueden alcanzar un efecto de conducción indirecto, pero sólo en la medida en que la producción de las mismas no está conducida a su vez por el sistema político. El sentido de los procedimientos democráticos del Estado constitucional es sin embargo el de institucionalizar las formas de comunicación necesarias para una formación racional de la voluntad política. Este es al menos el punto de vista desde el cual es posible someter a una evaluación crítica el marco institucional dentro del que se lleva a cabo actualmente el proceso de legitimación. Por lo demás, haciendo uso de una imaginación institucional, se puede pensar el modo en que las actuales entidades parlamentarias deberían completarse con instituciones capaces de someter al poder ejecutivo, e incluso al judicial, bajo una exigencia de legitimación más fuerte de parte de la clientela involucrada y de la vida jurídica pública. La dificultad del problema reside en la manera en que la propia formación institucional de opinión y voluntad debe volverse autónoma; puesto que ella genera poder comunicativo únicamente en la medida en que las decisiones mayoritarias se atienen a las condiciones mencionadas por Frobel, es decir, en la medida en que surgen de manera discursiva.

La interconexión interna que se supone entre la formación de voluntad política y la de opinión política sólo puede asegurar la racionalidad deseable en las decisiones, cuando las consultas dentro de los cuerpos parlamentarios no se cumplen bajo premisas ideológicas *preestablecidas*. La reacción ante este peligro ha consistido, en el sentido de la interpretación liberal-conservadora del principio de representación, en la protección de la política organizada frente a una opinión popular siempre dispuesta a dejarse engañar. Considerada, sin embargo, en sentido normativo, esta defensa de la racionalidad frente a la soberanía popular es contradictoria: si la opinión de los electores es irracional, la elección de los representantes no lo es menos. Este dilema lleva a poner atención sobre la relación —no tematizada por Frobel — entre la formación ya constituida, resolutiva, de voluntad política (en cuyo nivel se encuentran todavía las elecciones generales) y el ámbito de los procesos informales de formación de opinión, no constituidos, dado que no están obligados a tomar decisiones. Los propios supuestos de Frobel llevan necesariamente a concluir que los procesos democráticos establecidos jurídicamente sólo pueden conducir a una formación racional de la voluntad política, en la medida en que la formación organizada de la opinión —la que conduce a tomar decisiones responsables dentro del marco de los órganos estatales— permanece permeable para los valores, los temas, los aportes y los argumentos que flotan libremente en la comunicación política que rodea su proceso, la misma que, como tal y en su totalidad, no puede ser organizada.

En última instancia, la expectativa de alcanzar resultados racionales —expectativa de carácter normativo— se basa en el concierto de la formación de voluntad política, como un proceso constituido institucionalmente, y las corrientes de comunicación espontáneas, no heredadas, de una vida pública que no está programada para tomar resoluciones y, en este sentido, no está organizada. Dentro de estas consideraciones, el concepto de vida pública es normativo. Se trata de una red de comunicación que surge del entrecruzamiento de vidas públicas autónomas, cuyos puntos nodales están constituidos por asociaciones libres. Estas, por su parte, se encuentran especializadas en la generación y difusión de convicciones de orden práctico, es decir, en el descubrimiento de temas de relevancia social general, en la recolección de aportes viables a la solución de problemas, en la interpretación de valores, en la producción de buenas razones y la desvalorización de otras. Son asociaciones que sólo pueden volverse efectivas de manera indirecta, es decir, al desplazar los parámetros de la formación ya constituida de la voluntad política sobre una pista graduada que marca una multiplicidad de posiciones y valores. La importancia creciente que ciertas inexplicables expansiones de ánimo político-cultural tienen en el comportamiento electoral de la población

muestra que esos hechos discursivos no han perdido del todo el contacto con la realidad social. Concentrémonos aquí en las implicaciones normativas de esta descripción.

2. Albrecht Wellmer, siguiendo a Hannah Arendt, ha hecho evidente la estructura autorreferida de aquella praxis pública que resulta del poder comunicativo.[22] Esta praxis comunicativa carga con la tarea de estabilizarse a sí misma; junto a cada aporte central, el discurso público debe tener presente al mismo tiempo el sentido de una vida pública de política no distorsionada y su propia meta: la formación democrática de la voluntad. Con ello, la vida pública se tematiza constantemente en su propia función, puesto que las premisas de la existencia de una praxis no organizable deben también estar garantizadas por ella. Las instituciones de la libertad pública pisan sobre el terreno inseguro de la comunicación política de aquellos que, al servirse de ella, la interpretan y la defienden a la vez. Esta modalidad de una *reproducción autorreferida* de la vida pública permite ver el lugar al que se ha retirado la espectativa de una autoorganización soberana de la sociedad. Con ello, el concepto de soberanía popular se ha desustancializado. Incluso la idea de una red de asociaciones que pudiera ocupar el lugar del cuerpo popular que ha sido despedido —el sitio vacante de la soberanía— resulta demasiado concretista.

Completamente dispersa, la soberanía no toma cuerpo ni siquiera en las cabezas de los miembros de la asociación; lo hace —si ello puede todavía llamarse "tomar cuerpo"— en aquellas formas de comunicación sin sujeto que regulan el flujo de la formación discursiva de opinión y voluntad de manera tal, que los resultados falibles de ésta son en sí mismos presumibles de tener para sí la razón práctica. Una soberanía popular sin sujeto, que se ha vuelto anónima y se ha disuelto en la intersubjetividad no se expresa exclusivamente en los procedimientos democráticos y en las ambiciosas premisas comunicativas de su puesta en práctica. Se sublima hasta volverse un conjunto de interacciones difícilmente perceptibles entre la formación de voluntad institucionalizada constitucionalmente y las vidas públicas movilizadas culturalmente. La soberanía diluida en lo comunicativo se hace presente en el poder de los discursos públicos que surge de las vidas públicas autónomas, pero que debe adoptar una figura en las resoluciones de las instituciones constituidas democráticamente porque la responsabilidad por resoluciones de consecuencias prácticas exige una adjudicación institucional clara. El poder comunicativo se ejerce en la modalidad del asedio. Afecta a las premisas de los procesos en los que el sistema político elige y decide, pero sin intención de conquista, sino con el objeto de hacer presentes sus imperativos en el único lenguaje que se entiende en la ciudadela asediada. Lleva la economía de ese *pool* de razones que el poder administrativo puede tratar de modo meramente instrumental, pero que —atenido como está al derecho— no debe ignorar.

Es comprensible que una "soberanía popular" sublimada de tal manera como procedimiento no podrá operar sin el respaldo de una cultura política que muestre afinidad con ella, sin las convicciones transmitidas por tradición y socialización de una población *acostumbrada* a la libertad política: no es posible una formación racional de voluntad política sin que exista correspondencia de parte de un mundo de la vida racionalizado. Por supuesto que es necesario mostrar primero —si todo esto no viene solamente a esconder aquel *ethos*, aquella suposición de virtudes de la tradición liberal que desde siempre ha sobreexigido moralmente a los ciudadanos— qué es lo que el aristotelismo político consigue con el concepto de *ethos*; debemos explicar el modo como es posible en principio que se entretejan la moral republicana y el interés privado. Para que la *capacidad* de un comportamiento político inspirado normativamente sea *verosímil*, la sustancia moral de la autolegislación —

---

22 H. Arendt, *Macht und Gewalt* [Poder y violencia], Munich, 1971; J. Habermas, *H. Arendts Begriff der Macht* [El concepto de poder en H. Arendt], en: Id. *Philosophisch-politische Profile* [Perfiles filosófico-políticos], Frankfurt/Main, 1981, p. 228 ss.

que en Rousseau se encuentra concentrada en un solo acto compacto— debe extenderse sobre los muchos escalones del proceso que, como procedimiento, forma la opinión y la voluntad políticas, y debe deshacerse en muchas partículas pequeñas. Es necesario mostrar que la moral política sólo se recauda ya en moneda pequeña.[23] Hagamos una consideración ilustrativa al respecto.

¿Por qué los representantes deberían hacer depender sus decisiones de juicios —queremos suponer— correctos, y no presentar simplemente sus razones legitimadoras? Porque las instituciones se encuentran establecidas de manera tal, que por lo general no quieren exponerse a la crítica de sus electores, puesto que, mientras los representantes pueden ser ratificados por sus electores en una nueva oportunidad, ellas, ante los suyos, no disponen de ningún medio de ratificación semejante. ¿Por qué los electores deberían, por su parte, hacer depender su voto de una opinión pública formada —queremos suponer— de manera más o menos discursiva, en lugar de desentenderse de todo razonamiento legitimador? Porque, por lo general, la elección que deben hacer es entre las metas postuladas con un alto grado de abstracción y los perfiles indefinidos de los partidos populares, lo que hace que sus propios intereses sólo les sean perceptibles bajo la luz de un juego de intereses previamente generalizado. ¿Pero no se trata de dos premisas que carecen de realismo? No del todo, si tenemos en cuenta el marco de nuestra aproximación simplemente normativa a las alternativas posibles en principio. Es posible esperar resultados racionales de los procedimientos democráticos establecidos constitucionalmente —así lo hemos visto— en la medida en que la formación de opinión dentro de los cuerpos legislativos permanece sensible a los resultados de una formación de opinión informal, surgida a su vez de las vidas públicas autónomas que están en torno a ella. Por supuesto que esta segunda premisa, la de una vida pública política no heredada, no es realista; pero no es utópica, en el mal sentido, si se la entiende correctamente. Podría cumplirse en la medida en que surjan unas asociaciones formadoras de opinión alrededor de las cuales puedan cristalizar vidas públicas autónomas; éstas, perceptibles como tales, serían capaces de transformar, de desatar innovadoramente y filtrar críticamente toda la gama de valores, temas y razones que se canalizan en dependencia del poder a través de los *mass media*, las corporaciones y los partidos. En última instancia, ciertamente, el surgimiento, la reproducción y la influencia de esta red de asociaciones depende de una cultura política de orientación liberal e igualitaria, dotada de tal capacidad de resonancia para las situaciones problemáticas de orden social general, que se mantiene en permanente vibración, sensible a ellas hasta el grado de la inquietud.

3. Supongamos el caso de sociedades complejas que se abran a una democratización fundamental semejante. Nos veríamos confrontados inmediatamente con aquellas *objeciones conservadoras* que, desde Burke, se han esgrimido una y otra vez contra la Revolución Francesa y sus consecuencias.[24] Y tendríamos por último que hacerle caso a aquellos argumentos con los que espíritus como de Maistre y Bonald hacen presentes los límites de lo posible a una conciencia progresista excesivamente ingenua. El proyecto sobreexigido de una autoorganización de la sociedad pasa sin percatarse —se dice— por encima de la importancia de las tradiciones, de lo que se ha desarrollado de manera orgánica, de reservas y recursos que no pueden multiplicarse a voluntad. Y, en efecto, una comprensión instrumentalista de la praxis como simple realización de teorías ha tenido efectos devastadores. Ya Robespierre contrapone la revolución a la constitución: la revolución sería para la guerra, civil o exterior; la constitución, para la paz victoriosa. De Marx a Lenin, la intervención de los revolucionarios, ilustrada por la teoría, es vista como un simple llevar a cabo la teleología de

---

23 U. Preuss, *Was heiszt radikale Demokratie heute?* [¿Qué significa democracia radical hoy?] (Ms. 1988).

24 H. J. Puhle, *Die Anfange des politischen Konseruatismus in Deutschland* [Los inicios del conservadurismo político en Alemania], en: *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, t. 4, p. 255 ss.

la historia mantenida en marcha por las fuerzas productivas. Pero la confianza de este tipo de filosofía de la historia ya no encontraría soporte en una soberanía popular que se vuelva procedimental. Una vez que a la razón práctica se le ha privado de su sujeto, la institucionalización creciente de procedimientos para la formación racional de voluntad colectiva no puede ya concebirse como una actividad teleológica, como un tipo sublime de proceso productivo. El proceso en que tiene lugar una reñida *realización* de los principios constitucionales universalistas se ha vuelto permanente en las actas de la legislación pura y simple. Los debates de los que ellas dan cuenta se llevan a cabo en las condiciones de una mutación social y político-cultural que puede ser acelerada u obstaculizada, pero cuya dirección no puede ser manejada con intervenciones configuradas políticamente. La constitución ha perdido así su carácter estático; aunque la letra de las normas permanezca sin cambios, hay un fluir de sus interpretaciones.

El Estado constitucional democrático se convierte en un proyecto: resultado y al mismo tiempo catalizador positivo de una racionalización del mundo de la vida que se adentra mucho más allá de lo político. El único contenido del proyecto es la institucionalización mejorada paulatinamente de unos procedimientos de formación racional de la voluntad colectiva que no puedan prejuzgar acerca de las metas concretas de los participantes. Todo paso sobre esta vía tiene retroacciones sobre la cultura política y las formas de vida; a su vez, la reciprocidad no provocada de éstas condiciona el aparecimiento de formas de comunicación adecuadas a la razón práctica.

Este tipo culturalista de comprensión de la *dinámica* constitucional parece sugerir que la soberanía del pueblo debe trasladarse a la dinámica cultural de las vanguardias capaces de formar opinión. Una sospecha que parece llamada a alimentar la suspicacia en contra de los intelectuales: como son los que dominan la palabra, arrebatan para sí el poder que pretenden disolver en el *medium* de la palabra. Pero a un dominio de los intelectuales se opone lo siguiente: el poder comunicativo sólo puede ser efectivo de manera indirecta, bajo el modo de una puesta de límites a la ejecución del poder administrativo, es decir, del poder que se ejerce en los hechos. Y la opinión pública no constituida sólo puede cumplir una función de asedio como ésta por la vía que pasa a través de una toma de resoluciones que está organizada por procedimientos democráticos y que es responsable. Más importante aún es el hecho de que la influencia de los intelectuales sólo podría condensarse como poder comunicativo en condiciones que excluyen una concentración del poder. Sólo en la medida en que llegue a predominar la tendencia actual a que la cultura se desconecte de las estructuras de clase sería posible que vidas públicas autónomas cristalicen en torno a las asociaciones libres.[25] Los discursos públicos sólo encuentran resonancia en la medida de su difusión, es decir, sólo bajo condiciones de una participación amplia, activa y al mismo tiempo *dispersa*. Esta, por su parte, requiere el trasfondo de una cultura política que se haya vuelto igualitaria, libre de privilegios educativos, intelectual en toda su amplitud.

Las herencias culturales tienen que repensarse a sí mismas, lo que no quiere decir que deban hacerlo bajo el signo de una razón centrada en el sujeto y una conciencia histórica futurista. En la medida en que nos damos cuenta de la constitución intersubjetiva de la libertad se deshace la apariencia individualista posesiva de una autonomía como autopropiedad. El sujeto que se afirma a sí mismo, que quiere disponer de todo, no alcanza a tener una relación adecuada con ninguna tradición. Walter Benjamin, con su sentido conservador de izquierda, percibió en la revolución cultural una conciencia del tiempo diferente; que quita nuestra mirada del horizonte de los propios presentes por venir y la dirige hacia atrás, hacia las exigencias que vienen a nosotros desde las generaciones pasadas. Pero queda en pie una duda. En la sobriedad de una cultura de masas profana, igualitaria sin

25 H. Brunkhorst, *Die Aesthetisierung der Intellektuellen* [La estetización de los intelectuales], *Frankfurter Rundschau*, 28 de noviembre de 1988.

reservas, no sólo está ausente aquel *pathos* de sobriedad sagrada que es lo único que garantiza a lo profético su rango social.

La necesaria banalización de lo cotidiano en medio de una comunicación política ampliada representa también un peligro para los potenciales semánticos de los que ella misma debe alimentarse. Una cultura sin espinas sería absorbida por simples necesidades compensatorias; sería —con un término de M. Greffath— como una alfombra de espuma echada sobre la sociedad del riesgo. Ninguna religión laica, por más hábilmente que ha sido diseñada, podría detener esta entropía del sentido.[26] Es insuficiente incluso ese momento de incondicionalidad que se manifiesta insistentemente en la comunicación diaria como pretensión de vigencia trascendente. Una trascendencia de *otro* tipo es la que se descubre, con una vigencia que no ha caducado, en la apropiación crítica de la tradición religiosa donadora de identidad; otra *más,* en la negatividad del arte moderno. Lo trivial debe poder quebrarse ante lo perfectamente ajeno, insondeable, inquietante, que rehúsa asimilarse a lo comprensible y que no sirve ya para que tras de sí se esconda algún privilegio.[27]

[Traducción del alemán: Bolívar Echeverría]

---

26 H. Kleger, A. Muller, *Religion des Burgers* [La religión del ciudadano], Munich, 1986. H. Dubiel, *Zivilreligion in der Massendemokratie* [La religión laica en la democracia de masas] (Ms. 1989).
27 Ch. Menke-Eggers, *Die Souveranitat der Kunst* [La soberanía del arte], Frankfurt/Main, 1988.